

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LE
PRINCIPE DE LA VIE ÉTERNELLE

D'APRÈS
SAINT PAUL

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
Pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie
et soutenue publiquement le 26 Juillet 1898, à 4 heures

PAR
Tony BALDY

PARIS
IMPRIMERIE D'OUVRIERS SOURDS-MUETS
37, faubourg Saint-Jacques.

1898

LE
PRINCIPE de la VIE ÉTERNELLE
d'après
Saint Paul

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LE
PRINCIPE DE LA VIE ÉTERNELLE

D'APRÈS

SAINT PAUL

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de **Bachelier en Théologie**

et soutenue publiquement le 26 Juillet 1898, à 4 heures

PAR

Tony BALDY



PARIS

IMPRIMERIE D'OUVRIERS SOURDS-MUETS

37, faubourg Saint-Jacques.

1898

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

Examineurs de la Soutenance

M. MÉNÉGOZ Président de la soutenance

MÉNÉGOZ	} Examineurs.
J. RÉVILLE	
STAPPER	

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions
particulières du candidat.

Bibliographie

- E. RENAN. *L'apôtre Paul*, Paris, 1869.
- H. LUDEMANN. *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*. Kiel, 1872.
- E. REUSS. *La Bible. Nouveau Testament*, t. III. (*Les Épîtres pauliniennes*). Paris, 1878.
- A. SABATIER. *Mémoire sur la notion hébraïque de l'Esprit*. (*La Faculté de Paris à M. E. Reuss*, Paris, 1879.
- H. OLTRAMARÉ. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 2 vol. Genève, 1881-1882.
- E. MÈNÉGOZ. *Le péché et la rédemption d'après Saint Paul*. Paris, 1882.
- E. VERNET. *L'eschatologie paulinienne*. Thèse. Paris, 1883.
- A. WESTPHAL. *Chair et esprit. Le développement de ces deux notions dans l'Ancien et le Nouveau Testament*. Thèse. Montauban, 1885.
- TH. VERNIER. *La notion paulinienne de l'esprit*. Thèse. Paris, 1891.
- R. KABISCH. *Die Eschatologie des Paulus*. Göttingue 1893.
- F. GODET. *Introduction au Nouveau Testament*, t. I, 1892.
- C. RENOUVIER. *Etude philosophique sur la doctrine de Saint Paul*. *Année philosophique*, t. V, 1894, p. 1.
- C. BRUSTON. *La Vie future d'après Saint Paul*. Paris 1895.
- E. TEICHMANN. *Die paulinische Vorstellung von Auferstehung und Gericht*. Fribourg, 1896.
- A. SABATIER. *L'apôtre Paul*. 3^e édit. Paris, 1896.
- H. WENDT. *Die Begriffe Fleisch und Geist in biblischen Sprachgebrauch*. Gotha, 1898.

INTRODUCTION

Nous nous proposons d'étudier quel est le principe de la vie éternelle d'après Saint Paul. Notre sujet se trouve ainsi bien délimité. Nous ne traiterons pas, par exemple, la question de la justification; notre intention n'est pas d'exposer le drame de la Rédemption qui permet à l'homme de participer à la vie éternelle. Nous entrerions ainsi dans le système général de l'apôtre, alors que nous voulons seulement mettre en lumière sa doctrine sur la vie future.

On a vu longtemps, et même de nos jours on voit encore, dans la doctrine de l'immortalité de l'âme l'un des fondements de l'enseignement chrétien. Seule l'étude des textes peut nous éclairer. L'exégèse biblique ne nous permet pas d'admettre l'immortalité naturelle et essentielle de l'âme. La doctrine de l'immortalité native n'a fait son apparition dans le Christianisme qu'avec la théologie des Pères grecs. Dans la lutte que le Christianisme soutint contre l'Hellénisme, il devait, par une loi fatale, s'accommoder et s'adapter au génie des races grecques. Ce travail commence à se faire même chez Paul; mais il n'est pas encore sensible dans la question qui nous occupe. Nous ne trouvons chez l'apôtre aucune trace de ce dogme philosophique, formulé par l'hellénisme. Et ce n'est qu'au prix d'une infidélité à la pensée paulinienne qu'il a pénétré plus tard dans les croyances et dans les dogmatiques chrétiennes.

L'enseignement doctrinal tient une place considérable dans les écrits de l'apôtre. Sur le sujet que nous traitons, nous trouverons dans ses épîtres une conception très bien définie. La doctrine de l'immortalité de l'âme est remplacée chez lui, par celle de la résurrection. Pour bien montrer son caractère spécial, nous la mettrons en regard de la doctrine philosophique grecque,

1. Dans un premier chapitre, nous traiterons de la notion de l'âme d'après Saint Paul. Est-elle un principe immortel ou bien est-elle sujette à la mort? Comme la conception de la mort est intimement liée à celle de l'âme, nous examinerons ce que la mort est pour l'apôtre.

2. Qu'entend l'apôtre par esprit vivifiant? N'est-ce pas là le véritable principe de la vie éternelle? Quel est le caractère de cette vie éternelle? Quelle est l'œuvre de l'esprit divin en nous? Telles sont les questions qui feront l'objet de notre second chapitre. Nous tâcherons alors de montrer la genèse de la pensée de l'apôtre;

3. Puis nous examinerons quelles sont les conditions de la vie éternelle. L'union mystique avec Christ fait participer le chrétien à son esprit, à sa mort, à son ensevelissement, à sa résurrection.

4. Enfin, en terminant, nous essaierons de porter un jugement sur cette conception au point de vue philosophique : L'ancienne philosophie était impuissante à prouver l'existence de l'âme, comment aurait-elle pu en prouver l'immortalité? La conception de l'apôtre se justifie auprès des systèmes qui voient la réalité première, non plus dans l'idée, mais dans la volonté.

CHAPITRE PREMIER

L'ÂME (ψυχή).

L'âme est presque toujours considérée comme le principe immatériel de la vie. On la distingue du corps, auquel elle communique la vie; leur union n'est que transitoire et après la mort, l'âme survit à la désagrégation corporelle. Telle n'est pas la conception de l'apôtre Paul. Pour s'en convaincre il suffit d'examiner attentivement les épîtres. Paul est moniste, l'âme et le corps ne forment qu'une seule substance. L'âme est conçue comme le souffle de vie que Dieu donne et retire, et l'homme est une chair animée par le souffle divin. Ainsi s'explique la solidarisation établie par l'apôtre entre la destinée du corps et celle de l'âme.

L'âme périt, elle n'est pas immortelle. Cette notion n'est pas particulière à Paul, c'est une conception biblique. Lors de la création, Adam fut appelé à la vie par la communication d'un souffle de Dieu. L'apôtre partage complètement cette façon de voir : « Il est écrit, dit-il, le premier homme vint en une âme vivante » (1 Cor. ch. 15, 45). Comme le dit Reuss dans son commentaire : « Il faut bien se garder de prendre le mot d'âme (ψυχή) dans le sens qu'il a pour nous,

où il signifie le principe indestructible de la personne humaine et où il est l'opposé du corps. L'âme, en latin *anima*, n'est ici que le principe de la vie physique que les bêtes ont aussi, la force qui donne la vie à l'organisme, à laquelle se rattachent, d'un côté les fonctions vitales, notamment la respiration, de l'autre les instincts et appétits sensuels et qui s'arrête après la dissolution du corps (1). » Le terme âme ne traduit pas le terme de $\psi\chi\acute{\eta}$ de l'apôtre, pas plus d'ailleurs que ce terme lui-même ne traduisait la pensée exacte de l'apôtre pour un esprit familier avec la langue classique grecque,

La $\psi\chi\acute{\eta}$ n'est que le principe de la vie physique. Le corps n'accomplit ses fonctions naturelles que sous l'impulsion de cette force interne. Par la violence, elle peut nous être enlevée, et mourir c'est perdre la $\psi\chi\acute{\eta}$. Quelques textes vont nous renseigner exactement sur la pensée de l'apôtre.

« Seigneur, ils ont tué les prophètes, ils ont renversé les autels, je suis resté seul, et ils cherchent à m'ôter la vie ($\psi\chi\acute{\eta}\nu$) (Rom., ch. 11,3).

« Saluez Prisca et Aquilas, qui ont exposé leur tête pour me sauver la vie ($\psi\chi\acute{\eta}\nu$) (Rom., ch. 16,4).

« C'est pour l'œuvre qu'il a failli mourir en exposant sa vie ($\psi\chi\acute{\eta}\nu$) (Philip., ch. 11,30).

« Dans notre tendresse, nous aurions voulu vous donner non seulement l'Evangile de Dieu, mais encore nos propres vies ($\psi\chi\acute{\alpha}\varsigma$). » (1 Thessalon. ch. 2, 8).

(1) V. *la Bible* de Reuss, — Commentaire de la première épître aux Corinthiens, t. III, p. 268.

La $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ c'est la *nephesch* des Hébreux. Quand l'apôtre nous donne la traduction de passages de l'Ancien Testament où il est question de la *nephesch*, il rend ce terme avec les LXX par $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. (v. 1 Corin. ch. 15, 45; Rom. ch. 14, 3). Il emploie ce terme toujours dans le même sens. La langue grecque de saint Paul nous apparaît comme une simple transposition de la langue hébraïque. L'examen de ses conceptions nous amène à cette constatation. La *nephesch* périt avec la chair dont elle est le principe organique. Les animaux eux-mêmes en sont doués (Genèse, ch. 1, 20; 30). Le réalisme hébreu assimile la *nephesch* avec le sang : « L'âme de toute chair est son sang. » (Lévitique, ch. 17, 14).

Cette conception de l'âme nous explique pourquoi l'hébraïsme vécut si longtemps étranger à toute notion de vie future. L'homme était chair et la désagrégation de la chair était le signe de l'anéantissement de l'être. Quand l'homme avait fermé les yeux à la lumière du jour, une partie de lui-même, ce qu'on a appelé le double, échappait à la destruction en raison de son immatérialité relative, et le *raphà* descendait au *scheol*, séjour des ombres. L'homme ne disparaissait donc pas entièrement, et l'on peut voir dans ce séjour des *rephaïm* au *scheol* comme un acheminement vers une croyance plus complète. Les textes bibliques ne nous laissent aucun doute sur le genre de cette vie; il suffit de parcourir les livres de Job et de l'Ecclésiaste pour voir jusqu'à quel point elle ressemble à la mort. L'immortalité consistait pour l'Hébreu à laisser un nom à la postérité.

Cette notion de l'âme semble se justifier dès qu'on se

livre à un examen psychologique. Ne se dégage-t-il pas une impression d'harmonie entre le corps et le principe vivifiant du corps. Mon *moi* est une unité dont mon corps fait partie intégrante au même titre que le principe interne qui le vivifie. Aussi la conception hébraïque qui unit étroitement le corps et la *nephesch* ou la ψυχή, peut s'appuyer sur l'unité du moi humain, pour solidariser la destinée de l'un et de l'autre.

On chercherait en vain chez l'apôtre une distinction substantielle entre l'âme et le corps. C'est dire que le dogme platonicien de l'immortalité de l'âme est étranger à l'anthropologie paulinienne. L'apôtre, quoique originaire d'Asie-Mineure, eut pour patrie intellectuelle Jérusalem : « Je suis juif, né à Tarse en Cilicie, mais j'ai été élevé dans cette ville (Jérusalem) et j'y ai été instruit aux pieds de Gamaliel dans l'observance stricte de la loi de nos pères. » (Actes, ch. 20, 3). La philosophie grecque avait fait de la ψυχή un principe immatériel et immortel, préexistant à l'individu qui en est la demeure passagère. Après la mort, l'âme vivait d'une vie propre, elle persistait. On l'identifiait avec la vie. En opposition avec la matière, la vie est identique à l'âme. L'essence de l'âme était donc la vie qu'elle communiquait au corps. Son immortalité résultait du fait qu'elle ne pouvait admettre en elle rien qui fût contraire à son essence.

Il est facile de voir que cette conception se fonde sur un *a priori* métaphysique et qu'elle n'est pas le fait d'une observation interne. La raison réclame l'immortalité et

aussitôt on trouve une âme immortelle qui la garantit. Sur quoi repose l'identification de l'âme et de la vie? Il y a ici une prémisses empruntée au stoïcisme : l'unité de l'âme universelle. Ce n'est pas en effet avec la vie contingente qu'on a identifié l'âme, c'est avec la vie générale, la vie éternelle.

Nous venons de voir ce qu'était l'âme pour l'apôtre, sa notion de la mort dépend nécessairement de cette conception. Et à vrai dire, nous nous rendrons mieux compte de la nature de l'âme lorsque nous aurons vu ce que Paul entend par le terme de *θάνατος*.

L'apôtre part du fait que la justice divine exige la punition de la faute. L'homme était libre, mais il a désobéi; il est devenu l'ennemi de Dieu. Dieu communique à Adam un souffle de vie, pour qu'il vive dans l'observation de sa loi; mais le jour où la transgression se produit, l'arrêt de mort est signé. Dieu peut lui retirer son souffle, il peut l'anéantir et c'est ce qui arrive effectivement à Adam. La mort est l'anéantissement du coupable, elle est l'application d'une sanction pénale au pécheur. Le terme *θάνατος* ne peut signifier en effet que la mort telle qu'elle est entrée dans le monde par Adam; c'est la mort physique, la cessation de la vie, la destruction de l'être.

« De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et ainsi la mort a passé sur tous les hommes parce que tous ont péché. » (Rom., ch. 5, 12; Cf. I Corinth. ch. 15, 21 a).

La transgression peut prendre plusieurs formes, le châ-

timent est toujours le même; la mort telle qu'Adam l'a subie.

« La mort a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam. » (Rom. ch. 5, 14).

Saint Paul, comme les juifs de son temps, croyait à la transmission héréditaire de la mort, il l'expliquait par la transmission du péché. Il y a solidarité entre les divers individus qui ne sont, à vrai dire, pour l'apôtre que les prolongements actuels du premier Adam. De même que la transgression du premier homme avait amené sa mort, les transgressions actuelles comportent le même châtimement. Fils du premier Adam par la chair, nous signons un nouvel arrêt de mort qui nous fait partager son sort, en continuant à vivre dans le péché. L'apôtre voit dans la mort le fruit naturel du péché. Là où le péché règne, la mort règne aussi : « La mort est le salaire du péché. » (Rom. ch. 6, 23). La faute humaine a eu une portée infinie : le péché est devenu la nature même de l'homme; la mort doit être un anéantissement pour que le châtimement soit complet et que la justice divine soit satisfaite.

Dans le domaine social, la peine de mort est établie comme châtimement des crimes. Il y a chez Paul une idée analogue. La mort est identifiée par lui à l'exécution d'un condamné à mort. Ce que la mort violente est pour la société, la mort naturelle l'est pour Dieu, elle est une sanction indispensable, sinon la justice divine serait une

pure fiction. Quand l'homme a subi l'extermination, il est libéré vis-à-vis de Dieu. La loi divine garde toute sa valeur, sa violation a entraîné la punition du coupable. C'est de ce point de vue que nous devons interpréter le passage si controversé ou du moins qui a donné lieu à de si nombreuses interprétations : « Celui qui est mort a cessé de pécher. » (Rom., ch. 6, 7).

Il serait puéril que l'apôtre ait pris la mort dans le sens figuré de *mort au péché*, auquel cas, ce serait une pure tautologie. On ne donne pas davantage une interprétation exacte du passage, en admettant que l'apôtre ait voulu dire que le cadavre étant privé de toute puissance, est incapable de pécher.

La mort est une souffrance inévitable, un héritage fatal. La solidarité que l'apôtre établit entre les divers individus ne manque ni de grandeur, ni de vérité. Il n'y a qu'un individualisme mesquin qui a pu s'effaroucher de cette conception. Elle repose sur les données les plus certaines de la psychologie.

La notion paulinienne de la mort nous semble nettement marquée; les commentateurs sont loin de l'avoir comprise de la même façon. Ils ont prêté à Paul des idées que nous devons écarter, parce qu'elles ne reposent que sur une exegèse erronée.

L'orthodoxie a assimilé la mort à la damnation éternelle. L'apôtre nous parle parfois de la perdition éternelle. « Ils seront punis de la perdition éternelle. » (2 Thess., ch. 1, 9). A-t-on le droit d'interpréter ce passage comme

l'ont fait certains théologiens et d'en tirer argument en faveur de la doctrine de l'enfer. Il est évident que si l'apôtre professait autre part cette doctrine, on pourrait parfaitement soutenir qu'il en est question dans ce passage; mais l'idée de l'enfer lui est totalement étrangère. Paul ne nous parle pas de la résurrection des méchants. Son eschatologie ultime se réduit à l'antithèse de la vie éternelle et de la mort éternelle. Et la mort éternelle n'est pas la vie éternelle dans la damnation, elle est un anéantissement définitif.

Une autre interprétation qui a joui d'un certain succès, parce que Saint Paul aurait ainsi professé un philosophie religieux en vogue à certaines époques de l'histoire de la théologie, c'est l'interprétation rationaliste. La mort serait la séparation de l'âme et du corps. On prête à l'apôtre certaines prémisses qui lui sont totalement étrangères. Nous avons pu nous en convaincre précédemment. Saint Paul aurait admis la théorie de l'âme substance immortelle. C'est là une conception philosophique qui nous vient de l'hellénisme. Dans la théorie grecque de l'immortalité naturelle, la mort est un phénomène semblable à tous ceux que la nature nous offre; sous l'apparence de l'anéantissement, le philosophe qui a médité sur la nature de l'âme, voit la vie se développer dégagée désormais de toute entrave. La mort est une apparence; la réalité, c'est l'âme continuant à vivre au delà de la sphère sensible actuelle. La séparation du corps et de l'âme causée par un accident naturel implique pour elle un accroisse-

ment de vie, car la matière au sein de laquelle elle vivait, était la seule source de ses erreurs et de ses ignorances. Par la mort, la prison corporelle laisse échapper sa prisonnière, qui trouve dans la liberté un milieu favorable à sa marche ascendante vers une perfection idéale.

Telle est en somme la théorie que le rationalisme met en avant ; il se contente de faire une petite concession au principe paulinien qui exige que la faute soit punie. Et la vie des méchants par delà la mort est conçue comme une vie au milieu des remords. Sur ce point, la conception rationaliste rejoint presque la théorie orthodoxe. Le feu éternel de l'enfer est remplacé par le remords.

Les théologiens modernes ont émis une nouvelle interprétation qui diffère sensiblement de celle du rationalisme ; elle a un cachet bien plus paulinien. La chair semble pour l'apôtre être le siège du péché. La mort n'aurait pas d'autre but que de mettre fin à la servitude charnelle : elle serait la destruction de la chair. C'est là une conclusion hâtive ; nous savons en effet que pour Saint Paul l'homme est une *chair vivante* ; ce n'est pas seulement la chair qui nous rend pécheurs : notre être entier est *vendu au péché*, selon l'expression de l'apôtre.

Au reste, cette conception suppose que Dieu veut seulement détruire le péché, alors que l'apôtre nous dit explicitement que c'est contre le pécheur que se déchaîne la colère divine (Rom. ch. 3, 5 et Rom., 13, 5). Le péché revêt deux caractères ; il est un héritage en raison de la solidarité qui nous unit à Adam ; il est une transgression

individuelle qui exige un châtiment individuel. Si la chair seule périt, le but que Dieu poursuit n'est pas atteint. Le principe vital, l'âme doit être anéantie comme la chair elle-même ; elle est la cause effective du péché. La chair sans la ψυχή serait chose inerte et passive. On s'aperçoit du reste qu'il y a encore ici une nouvelle tentative pour sauver la doctrine de l'immortalité de l'âme. L'apôtre qui n'avait point les scrupules de nos théologiens s'en soucie fort peu et voit dans la mort non seulement l'anéantissement de la chair, mais la destruction de l'être.

Nous concluons donc que l'individu n'a pas en lui-même un principe naturel qui lui assure l'immortalité. La vie éternelle ne saurait dériver de la nature de l'homme. Il y a cependant pour l'apôtre une continuation de la vie après la mort. En vertu de quel principe y participerons-nous ? C'est la nouvelle question qui se pose pour nous.

CHAPITRE II

L'esprit vivifiant (πνεῦμα)

Pour l'apôtre Paul, la vie a sa source en Dieu. Dieu seul vit par lui-même; il est le Vivant. L'apôtre nous dit que Dieu seul possède l'immortalité (1 Timo., ch. 6, 16). L'homme ne vit qu'autant que Dieu lui accorde la vie. La vie terrestre quoique nous venant de Dieu est passagère; dans la mort elle s'anéantit. Si l'homme échappe à la mort, c'est que Dieu lui fera don d'une nouvelle vie. La vie éternelle est une seconde création de Dieu en nous. Réduit à ses propres forces l'homme ne peut pas participer à la vie; mais Dieu peut l'introduire dans la vie qui suivra l'économie présente, car il est tout-puissant. Le fait que Dieu a rappelé à la vie l'une de ses créatures, Jésus-Christ, est la preuve la plus éclatante de cette puissance. Avec une rare énergie d'expression, l'apôtre accentue cette communication de la vie éternelle par Dieu : « Il vivifie les morts et appelle à l'existence ce qui n'est pas. » (Rom., ch. 4, 18).

Dieu communique la vie par le don de son esprit. L'esprit de Dieu est en effet l'esprit vivifiant. « Le dernier Adam est venu en un esprit vivifiant. » (1 Cor., ch. 15, 45). La résurrection de Christ n'a pas d'autre explication que la

présence en lui de l'esprit divin. L'apôtre a cru à la mort réelle de Jésus, il a cru à la suppression de toute vie en lui. Il a admis dans toute leur rigueur les conséquences de sa notion de la mort. Jésus-Christ ne pouvait ressusciter de ses propres forces. Le cadavre est en effet privé de toute puissance propre, sa revivification est l'œuvre de l'esprit divin. L'apôtre ne dira pas de Jésus-Christ, il est ressuscité, mais *il a été ressuscité* ou bien Dieu *l'a ressuscité* des morts. Il y a donc passivité de la part de l'être qui est mort; c'est par une énergie divine qu'il est rappelé à la vie. Dieu communique la vie au corps mort, comme il fait revivre les organes générateurs d'Abraham et de Sarah, morts au point de vue de la génération par suite de la vieillesse (Rom., ch. 4, 19).

L'esprit divin qui a ressuscité Jésus-Christ ressuscite de même tout homme en qui il habite. Tout homme participe à ce privilège de la vie, s'il a su entrer en rapport avec Dieu pour être vivifié par son esprit.

« Si l'esprit de Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, parce que son esprit habite en vous. » (Rom., ch. 8, 11).

Le terme *πνεῦμα* opposé au terme *chair* se rapporte à la sphère des choses éternelles. C'est autour de ce terme que l'apôtre groupe tout ce qui tient de la vie transcendante. La terminologie, quand il parle de l'esprit, met sans cesse en vue son caractère vivifiant. Avec l'anthropologie paulinienne, tout ce qui n'est pas la vie organique avec ce

qui en dérive directement, ne peut être que l'œuvre de l'esprit divin en nous.

« La loi de l'esprit qui donne la vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort. » (Rom., ch. 8, 2).

« Les affections de l'esprit, c'est la vie. » (Rom., ch. 8, 6) (1). M. Reuss résume excellemment cette notion de l'esprit. « L'esprit, dit-il, est un principe indépendant du corps et qui le domine même, un principe essentiellement divin de sa nature et par cela même communiqué à des êtres qui sont avec Dieu dans un rapport particulier (2). »

C'est de Dieu même que nous vient la vie, elle nous est donc communiquée, elle est un don. « Le don de Dieu, c'est la vie éternelle. » (Rom. 6, 23) (3) Présenter la vie éternelle comme un don, c'est affirmer qu'elle n'est pas le produit de la nature humaine, et qu'elle est le fruit de la pure grâce divine. L'homme a encouru par son péché le châtiment de la mort ; mais il peut recevoir une seconde vie, s'il entre en rapport avec Dieu.

L'homme en effet peut devenir le temple de l'esprit. Dans le chrétien habite le πνεῦμα divin.

« Ne savez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'esprit de Dieu habite en vous. » (1 Corinth. ch. 3, 16).

L'esprit divin est distinct de notre esprit personnel. L'esprit personnel subit la loi générale de la destruction. Il importe de faire cette distinction pour ne plus s'étonner

(1) Cf. Galates, 6, 8.

(2) *La Bible* de Reuss. — Commentaire de la 1^{re} épître aux Corinthiens, t. III, p. 268.

(3) C., f. Ephésiens, ch. 2, 8.

d'une recommandation comme celle-ci : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit. » (2Cor. ch. 7, 1). Il n'est évidemment pas question dans le cas présent de l'esprit divin.

L'esprit nous transforme ; cette transformation qui s'opère en nous, c'est la résurrection. Tout le chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens est consacré à cette question ; il y a une grande richesse de détails qui nous permettent de bien saisir la pensée de l'apôtre. Nous remarquons tout d'abord que la résurrection ne consiste pas à être dégagé de son corps. Quelques exégètes avaient cru pouvoir interpréter dans ce sens le v. 23 du chapitre 8 de l'épître aux Romains où il est question de l'ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος. L'apôtre attend que son corps soit délivré, et non d'être délivré de son corps. Par la résurrection Paul entend la résurrection corporelle. C'est une des conséquences de son monisme psychologique. Le corps ressuscité n'est plus l'ancien corps ; c'est le corps glorifié ; le corps spirituel. L'apôtre nous donne un aperçu de ce qu'il entend par le corps glorifié ; il emprunte pour cela au domaine de la nature des analogies. Après avoir dépouillé le corps animal, nous revêtirons un corps spirituel. L'être ne saurait persister qu'à la condition d'être transformé et d'être transporté dans l'élément immortel. Par l'infusion de l'esprit qui était en Christ, le corps animal devient un corps spirituel, semblable à celui avec lequel Jésus est apparu à l'apôtre sur le chemin de Damas, comme il était déjà apparu aux douze et à plus de cinq

cents frères, après la résurrection. Ce corps sera l'agent de l'esprit comme le corps terrestre était l'agent d'un souffle de vie. Ressusciter c'est donc revêtir un nouveau corps.

On ne saurait trop insister sur cette conception. Elle est personnelle à l'apôtre et diffère essentiellement de la doctrine orthodoxe de la résurrection de la chair, qui fut un retour à la conception hébraïque. Saint Paul écarte catégoriquement cette ancienne notion de la résurrection.

« La chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, et la corruption n'hériter pas l'incorruptibilité. » (1 Cor. ch. 15, 50.)

La transformation qui s'opère en nous semble devoir être assez lente, l'apôtre la compare à celle qui s'accomplit quand la graine devient plante. Elle est d'une nécessité absolue ; aussi l'apôtre, dont la pensée est dominée par l'idée de la parousie, admet que la transformation de ceux qui seront vivants au jour de la venue du Seigneur, se fera en un clin d'œil. (1 Cor. ch. 15, 52).

Il est intéressant de voir à quel point la pensée de l'apôtre est précise. Le chrétien est pour ainsi dire possesseur de deux corps : l'un terrestre, l'autre céleste.

« Nous savons que si cette tente où nous logeons sur la terre est détruite, nous avons dans les cieux un édifice qui vient de Dieu. » (2 Cor. ch., 5, 1)

L'apôtre est si loin de la théorie de la survivance de l'âme en dehors d'un corps, que la pensée de se trouver nu, c'est-à-dire, dépouillé de toute enveloppe corporelle semble lui répugner.

« Nous qui sommes dans cette tente, nous soupirons l'âme oppressée parce que nous ne voulons pas être dépouillés, mais désirons au contraire être revêtus, afin que ce qu'il y a de mortel en nous soit absorbé par la vie. » (2 Cor., ch. 5, 4 et 5).

La seule forme sous laquelle l'homme peut revivre, c'est la résurrection. On ne saurait en douter après l'étude de ce chapitre 15. Ceux qu'y n'y participent pas ont donc perdu définitivement la vie. La notion de la résurrection confirme ce que nous avons dit précédemment de la mort.

Pour un instant l'apôtre suppose que Christ ne serait pas ressuscité. Qu'en résulterait-il ? Notre espérance ne saurait dépasser les limites de la vie actuelle, et le chrétien, loin de participer à la vie éternelle, serait détruit. Nier la résurrection des morts, c'est nier la vie, c'est affirmer le néant après la vie présente. Mais l'apôtre a la certitude que Christ est ressuscité, c'est l'Evangile qu'il annonce. Au début du chapitre 15, il a appuyé la certitude de la résurrection de Christ sur ses apparitions successives. Il relève alors puissamment le lien qui unit la résurrection des croyants à celle de Christ. « De même que tous meurent en Adam, tous revivront en Christ (1 Cor., 15, 22). Toute l'argumentation de Paul repose sur l'idée sous-entendue que le salut, la participation à la vie éternelle doivent s'opérer chez le croyant, comme dans la personne de Christ.

Saint Paul occupe avec sa théorie une place intermédiaire entre le judaïsme pur et l'hellénisme proprement

dit. Il ne pouvait admettre que le corps terrestre ressuscite sous sa forme première ; mais, d'autre part, il ne conçoit pas davantage une âme vivant indépendamment d'un organisme corporel. Le corps spirituel est un véritable corps, mais qui diffère du corps terrestre par sa substance. La nature de ce corps est d'origine céleste, sa substance est spirituelle, éthérée.

L'hébraïsme connut une conception analogue de l'esprit divin. Et le *rouach* correspondant au πνεῦμα, comme la ψυχή était équivalente de la *nephesh*. Cette notion du *rouach* a subi toute une évolution. Simple conception naturiste au début, peu à peu elle s'épure. Alors que le judaïsme se mouvait encore dans les conceptions naturistes des religions primitives, le *rouach*, c'est le vent messager d'Elohim qui agite le feuillage de l'arbre prophétique. Il devient ensuite le principe de la vie morale, de la vie supérieure ; c'est le *rouach* du prophétisme, l'esprit vivifiant de Dieu.

Ce *rouach* peut devenir le principe d'une seconde vie. La vision des ossements desséchés dans le prophète Ezéchiel en est une preuve. « Je mettrai mon *rouach* en vous et vous revivrez, » (Ezéch., ch. 37, 14). Il est à remarquer que le prophète n'entrevoit la nécessité de l'intervention du *rouach* qu'après l'épuisement de la vie organique. Avec les ossements épars, il réorganise les anciens corps qui revivent de leur vie première, de leur ancienne vie physique. La théorie de l'apôtre est plus complexe ; à côté de l'esprit personnel, il y a place pour l'esprit divin. Le chrétien a ces deux énergies à son service.

Nous pouvons dès lors comprendre la genèse de la théorie de l'apôtre sur la résurrection. La doctrine n'est qu'une forme d'une doctrine existant déjà dans le judaïsme. Paul appartenait à la secte pharisienne qui croyait à la résurrection. Cette secte représentait le parti religieux le plus avancé d'Israël, à l'époque de l'apparition du Christianisme. Mais comme le Sadducéen qui se donnait pour le fidèle observateur de la loi, le dépositaire véritable des idées religieuses d'Israël, le pharisien conserva avec un soin jaloux cette idée vieille comme la race juive que la *nephesch* suit le corps dans sa destinée. Comment les Pharisiens conçurent-ils la résurrection ? Malheureusement nous n'avons pas de détails précis sur les enseignements des écoles rabbiniques ; mais nous savons que les discussions y étaient fort en honneur, il serait étrange que la doctrine de la résurrection ne s'y fût pas précisée. L'apôtre professa donc avant sa conversion une doctrine analogue à celle qu'il nous donne dans ses épîtres. Nous ne saurions insister sur ce point, nous sommes ici en pleine hypothèse. Il est probable que l'apôtre après, sa conversion, ne fit que donner un contour fixe à ses idées pharisiennes.

L'apparition de la doctrine de la résurrection fut assez tardive ; le dogme officiel des rétributions temporelles s'opposait à cette évolution. Si néanmoins la résurrection prit place parmi les croyances d'Israël, c'est qu'on ne l'envisagea pas comme une innovation, mais seulement

comme un enrichissement de l'héritage religieux de l'antique Israël. Des circonstances historiques vinrent favoriser ce nouveau développement. Sous l'influence du masdéisme et de l'hellénisme, naquit cette doctrine de la résurrection. On ne pouvait plus s'en tenir à la croyance, aux rétributions temporelles ; les faits s'élevaient contre elle si souvent qu'on devait nécessairement la laisser tomber sous le coup de la critique. Le livre de Job n'était qu'une attaque directe de ce dogme.

Sur le point particulier de la vie future, les matériaux de la pensée hébraïque lui sont fournis par d'autres peuples ; mais il se les assimile sans sacrifier en rien ses anciennes croyances. Passée au creuset de la pensée juive, la notion de l'immortalité se transforme et devient une notion entièrement neuve, celle de la résurrection. Au lieu d'accorder à la *nephech*, à la ψυχή, une immortalité naturelle, le juif aura recours à un miracle de la puissance divine. Le Dieu qui a donné la vie présente à l'homme lui fera don d'une vie nouvelle par son esprit. La raison de la résurrection ne sera pas dans la nature intime du souffle vital, mais dans un nouveau principe dans l'esprit. Tandis que l'hellénisme, cherchant à donner la formule de la doctrine de la survivance, en chercha la raison et la cause dans l'homme ; la pensée juive toujours dominée par la présence auguste de Dieu, ne voit en l'homme qu'une misérable créature qui ne vit que par Dieu. L'hellénisme remarque que l'âme apparaît comme un principe distinct du corps, il spéculé sur son essence

et la déclare immortelle. La raison de l'immortalité est une raison métaphysique. Le judaïsme n'a jamais reconnu à l'homme le droit naturel à la vie ; s'il obtient la vie éternelle, c'est Dieu qui la lui donne.

Toute idée particulière trouve dans le langage une forme particulière pour s'exprimer. Ce n'est pas sans raison que nous voyons le judaïsme employer le terme de résurrection, alors que les Grecs nous parlent d'immortalité. La langue grecque classique semble n'avoir pas possédé le terme *ἀνάστασις* que l'apôtre emploie dans ses épîtres.

La résurrection, c'est l'appel à la vie de ce qui était véritablement mort, il y a passivité de la part du sujet qui est appelé à la vie. L'immortalité, c'est la continuation de la vie de ce qui nous apparaissait comme mort, l'activité vitale ne cesse jamais chez le sujet immortel. L'homme qui ressuscite, c'est un homme qui a cessé d'être et qui en vertu d'une dispensation surnaturelle est rappelé à la vie. L'homme immortel, c'est celui qui n'a jamais cessé de vivre, quoi qu'il nous en semble.

L'idée de la résurrection était nouvelle pour des Grecs. Une preuve non équivoque nous en est donnée dans les Actes des apôtres. « Lorsqu'ils entendirent parler de la résurrection des morts, les uns se moquèrent, les autres dirent : nous t'entendrons là-dessus une autrefois. » (Actes, ch. 17, 32).

La philosophie grecque dans ses spéculations n'avait jamais songé à cette forme spéciale de l'immortalité : la résurrection, conception qui s'était développée dans les

temps postérieurs de l'hébraïsme. Le livre de Daniel par exemple est très familier avec l'idée de la résurrection. « Plusieurs de ceux qui se trouvent dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour la honte éternelle. » (Daniel, ch. 12, 2). L'étonnement mentionné par le livre des Actes ne se comprend que par la nouveauté du terme ; car l'idée elle-même n'était pas étrangère à un peuple qui avait dans sa tradition le mythe des Champs Elysées.

CHAPITRE III

Les conditions de la vie éternelle.

La condition universelle du salut, c'est la foi ; toutes les autres conditions se ramènent à celle-là, dont elles ne sont que le développement. En dehors d'elle tous sont perdus. Nous ne participons à la vie éternelle qu'à la condition d'être transformés, et comment le serons-nous, si nous n'avons pas en nous la puissance qui transforme la créature terrestre : l'esprit de Dieu. L'apôtre est conditionnaliste. Les hommes se divisent en deux classes, les élus et les réprouvés. « L'action de l'aspotolat sur le monde, dit M. Renouvier, n'avait pas pour but dans la pensée de Paul, de régir le monde, ne fût-ce que selon l'esprit, mais de préparer pour sa fin le plus grand nombre possible de sujets d'élection en vue du royaume des cieux. » (1) Il ne faudrait pas cependant chercher chez l'apôtre certaines théories de l'immortalité conditionnelle qui sont nées très postérieurement, théories qui admettent une survivance au delà de la tombe, et d'après lesquelles le rejet ou le salut définitifs n'auraient lieu qu'après de nouvelles

(1) Ch. Renouvier, *Etude philosophique sur la doctrine de saint Paul. Année philosophique*, v. T V, 1894, p. 1.

épreuves. Les idées de Paul sur la mort ne pouvaient pas lui permettre de professer cette théorie qui se rattache d'une part à l'apologiste Arnobe (iv^e siècle), et qui a été exposée par un auteur anglais dans un ouvrage assez récent de M. Edouard White (1) : *L'immortalité conditionnelle ou la vie en Christ*.

La foi prend un caractère particulier chez l'apôtre, elle devient la foi en Christ. Mais qu'on ne s'y trompe pas, ce n'est pas l'esprit personnel de Christ qui nous fait vivre, c'est l'esprit de Dieu qui était en lui (2). C'est la foi en Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts qui nous sauve, de même qu'Abraham fut justifié par la foi en la puissance qu'a Dieu de vivifier les morts. Si parfois, dans le cours des épîtres, il est question de l'esprit de Christ, il ne faudrait pas interpréter cette expression dans le sens de l'esprit personnel de Christ en opposition avec son corps ; l'esprit de Christ est synonyme du *Christ ressuscité* tout entier, tel qu'il vit depuis sa résurrection. Le Christ ressuscité tout entier grâce à la nature céleste de son corps peut vivre en nous. « Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. » (Galates, ch. 2, 20). En Christ, il y a pour Saint Paul deux personnes d'origine différente : le descendant de David, et une créature céleste. La nature humaine ne constitue pas toute la personne de Christ, il y a en elle un élément qui ne se trouve pas normalement dans la nature humaine : l'esprit divin ou

(1) Traduit par Byse, Paris, 1880.

(2) Rom. ch. 8, 11.

bien un *esprit de sainteté* (1). Si la foi en Christ nous fait participer à la vie, c'est qu'en Christ s'est incarné l'esprit divin.

Sans vouloir élucider complètement la notion paulinienne de la foi en Christ nous devons montrer ce que Paul entend par la foi en Christ. Quand l'homme par la foi s'unit à Christ, il se produit une identification mystique du croyant avec Christ, et cette identification n'est pas seulement symbolique, elle est réelle. Nous devenons, selon l'expression admirable de l'apôtre « une plante avec lui. » (R. ch. 6, 5). Nous sommes introduits dans la vie du Christ ressuscité ; mais ce n'est pas assez dire, la foi nous fait aussi participer à la passion du Christ. En nous se produit le drame de la Rédemption qui s'est déroulé en lui. Nous mourons avec Christ, nous sommes ensevelis et nous ressuscitons avec lui, après quoi nous vivons de sa vie céleste. Nous participons ainsi à ses mérites, à ses vertus ; sa justice devient notre propre justice. Etant morts avec Christ, nous sommes justifiés avec lui, et nous recevons comme effet de notre justification la vie éternelle.

« Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés. Nous avons donc été ensevelis avec lui par notre baptême en sa mort, afin que de même que Jésus-Christ a été ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi de

(1) Rom, ch. I, 4.

même nous ressuscitions et marchions en vie nouvelle: » (Rom. ch. 6, 3.)

L'humanité se trouvait dans une solidarité organique avec le premier Adam dans le péché et la mort; la foi en Christ établit une nouvelle solidarité, la solidarité spirituelle avec Christ dans la Rédemption et la vie. Le baptême tel que Paul le conçoit est l'acte de foi par excellence, en lui se réalise une grâce divine, l'imputation faite au croyant de la mort et de la résurrection du Christ, c'est-à-dire, de la nouvelle justice de Christ. La mort mystique est une mort virtuelle, le chrétien est censé être mort. Il est aussi virtuellement ressuscité et participe à la vie spirituelle de Christ. Ce que Paul appelle *être en Christ*, c'est donc ne former qu'une seule personne avec lui, en sorte que le chrétien s'assimile l'expiation, la justification, la vie nouvelle de Christ.

La mort et la résurrection de Christ ne sont pas deux faits accidentels dans l'histoire de l'humanité, ces deux faits sont comme la préfiguration de ce qui doit se produire en nous-mêmes. Avec Christ nous mourrons au péché et nous ressuscitons à la vie éternelle. La transgression d'Adam avait eu une portée sociale, la résurrection de Christ prend elle aussi ce caractère social. Nous ne pouvons en bénéficier qu'à condition d'avoir été crucifiés avec Christ et l'identification dans la foi va jusqu'à la crucifixion. « Nous savons que notre vieil homme a été crucifié avec lui. » (Rom., 6, 6) (1). Sur ce point, la pensée de l'apôtre est d'une précision remarquable.

(1) Cf. Galates ch., 2, 19 et 20 et Galates, 5, 24.

« Nous portons dans notre corps la mort de Jésus-Christ, afin que la vie de Jésus-Christ se montre aussi dans notre corps. » (2 Corinth. ch. 4, 10).

La vie que nous obtenons ainsi en Christ n'a pas pour seul caractère distinctif de la vie terrestre une supériorité pratique; elle ne saurait avoir de fin, car Christ ne meurt plus.

« Christ ressuscité des morts ne meurt plus, la mort n'a plus d'empire sur lui, car la mort dont il est mort, c'est la mort une fois pour toutes au péché, et la vie dont il vit, c'est la vie en Dieu. » (Rom., 6, 9.)

Considérons maintenant le croyant qui s'unit à Christ. Que résulte-t-il de cette conception paulinienne de la foi-identification mystique avec Christ? Le chrétien vit d'une double vie, d'une vie empirique dans la chair et de la vie spirituelle dans l'autre monde. Il y a chez lui comme un dédoublement de personnalité. La grande loi de la solidarité qui domine tout le système paulinien le veut ainsi. Un lien naturel unit le chrétien au premier Adam, un lien mystique l'unit à Christ. Le *moi* du chrétien se présente sous un double aspect, il est à la fois charnel et spirituel. Le moi charnel mène une vie effective dans la chair, le moi spirituel vit d'une vie virtuelle dans le monde transcendant. La vie du croyant dans le corps actuel le tient encore sous la loi du péché; mais en puissance il en est affranchi, il vit avec les ressuscités dans la sphère de l'esprit.

Ce dualisme que l'apôtre constate, n'est que la traduction

théorique d'une expérience personnelle. Avec quelle énergie il se dépeint sous ce double aspect à la fin du chapitre 7 de l'épître aux Romains. Ce passage qui a donné tant de mal aux commentateurs, ne peut se comprendre que par le double lien de solidarité qui unit le chrétien d'une part à l'Adam terrestre, d'autre part à l'Adam céleste. « Par l'intérieur, je suis esclave de la loi de Dieu, mais par la chair je suis esclave de la loi du péché » (R. 7, 25).

CHAPITRE IV

La conception de la vie d'après Saint Paul.

Les considérations précédentes nous ont montré que l'apôtre ne traite jamais une question au point de vue abstrait. Son anthropologie s'est présentée à nous comme identique à l'anthropologie de l'hébraïsme biblique; elle repose sur les données religieuses de la révélation scripturaire. Tandis que l'hellénisme vit dans le dualisme de l'âme et du corps, Saint Paul est franchement moniste. Le corps et le principe vital sont inséparables; leur union est si intime que la désagrégation des éléments corporels est le signe de l'anéantissement de leur principe organique, la *ψυχή*. Cette conception de l'individualité humaine, nous pouvons la désigner sous le terme de *monisme individualiste*.

Ce monisme ne constitue pas toute la pensée de l'apôtre. S'il en était ainsi, il n'y aurait aucune place pour le développement éternel de l'individu. Comment l'homme vivrait-il de la vie éternelle, puisque la mort physique est réelle? C'est ici que l'apôtre fait particulièrement appel à son expérience religieuse. Et son monisme individualiste est dominé par un *monisme transcendant*. Il y a une source de vie, Dieu; l'homme peut entrer en rapport avec cette

source par la foi en Christ. C'est l'habitation du principe divin en nous qui nous arrache à la mort. Dieu et l'homme se pénètrent réciproquement.

« En Dieu, nous avons la vie, le mouvement et l'être ». (Actes, ch. 17, 28). La destinée éternelle de l'homme est ainsi sauvegardée. Dieu est en nous, il habite dans notre être personnel. L'esprit nous rattache à celui qui est la source de la vie. Cet esprit nous incite, nous pousse au bien, et nous fait ainsi réaliser pratiquement la vie éternelle dans la vie terrestre.

La vie semble avoir une origine surnaturelle, puisqu'elle nous vient d'une source en dehors et au-dessus de nous. Le surnaturel implique toujours l'idée de quelque chose d'exceptionnel. Or l'affinité de l'homme avec Dieu, de l'esprit humain avec l'esprit divin n'est pas surnaturelle, c'est la prérogative de la nature humaine; elle est dans l'ordre et fait partie intégrante du plan divin pour le salut de la créature. L'apôtre croit que tout homme participe ou a participé à cette communication de l'esprit divin. Il y a eu une révélation divine en dehors des écritures, Dieu se révèle dans le cœur de l'homme d'une façon directe et immédiate (1). Les révélations fragmentaires que l'humanité a reçues sont comme les jalons de la marche de l'homme vers la conscience de la révélation parfaite en Jésus-Christ. Dieu vit en nous, et pour autant que nous vivons en lui, nous réalisons la vie éternelle.

Nous devons remarquer que le monisme de l'apôtre

(1) Rom., ch. 1. 19.

constitue une position assez forte en face du matérialisme. Au philosophe on est en droit de demander les raisons de sa croyance en la vie éternelle ; si le philosophe appuie sa croyance sur la notion métaphysique d'une âme substance immortelle, il est tenu de nous dire où et comment il a observé la réalité de cette âme. Il est incontestable que l'intellectualisme philosophique n'a jamais pu prouver d'une façon satisfaisante l'existence de l'âme. Comment dès lors aurait-il pu en démontrer l'immortalité. Il est vrai qu'on donne à l'âme les qualités nécessaires pour garantir son immortalité, mais est-ce là un procédé qui puisse nous donner la certitude ? N'est-ce pas au nom d'un simple préjugé que l'on maintient encore le vieux dualisme de l'âme et du corps ? Cette âme qu'on considère comme un principe étranger au corps, n'est-elle pas une vaine abstraction, une creuse entité ? Comment concevoir pour l'âme, principe vital et organique du corps, une vie indépendante de ce corps !

Lè monisme de l'apôtre lui fait prendre une attitude bien différente. La croyance en la vie éternelle ne repose plus pour l'apôtre sur la nature de l'homme, mais sur la foi religieuse, sur la conscience du rapport de l'homme avec le principe de la vie, Dieu. Tout ce qu'on peut demander à l'apôtre, c'est de nous montrer si ce phénomène subjectif de la conscience religieuse qui saisit Dieu intérieurement, implique la réalité objective d'un Dieu transcendant qui nous garantit l'immortalité. Nous sommes dès lors sur le terrain de l'expérience religieuse, et il est

évident que la valeur du rapport religieux ne s'affirme et ne se légitime qu'auprès de ceux qui en font l'expérience. L'homme irréligieux ne saurait être convaincu par des preuves d'ordre expérimental, qui lui sont étrangères. La certitude du chrétien n'en est pas moins inébranlable, parce qu'il a cessé d'étayer sa croyance sur des raisons purement intellectuelles, sur des syllogismes, dont de nouvelles conceptions philosophiques ont montré tout le néant; dans la foi en Dieu, il fait l'expérience qu'il vit déjà de la vie éternelle. Il a saisi cette vie, dès qu'il a pris conscience que l'esprit divin habite en lui. La certitude de la vie éternelle est fondée sur le témoignage intérieur de Dieu, témoignage qui est d'un plus grand poids pour l'homme religieux que tout témoignage humain.

Cette vie éternelle que Dieu nous donne gratuitement, nous est proposée par Saint Paul comme le but de notre activité. Donner ainsi comme but de l'activité humaine la recherche de la vie éternelle, c'est prendre une position très forte ! L'être, en effet, tend à la vie, il veut la réaliser. Nous ne disons pas : l'être doit tendre à la vie, non, nous constatons chez lui un instinct vital. C'est dans cet instinct que se trouve l'origine du sentiment religieux. Rattacher sa vie contingente à Celui dont dépend cette vie, tel est le désir de la créature qui fait l'expérience de sa misère personnelle. Et c'est seulement dans le rapport religieux, dans le commerce intime de l'esprit de l'homme et de l'esprit de Dieu, que l'homme se sent affermi, à l'abri de toutes les circonstances extérieures qui peuvent lui arra-

cher sa misérable vie terrestre. Cette vie mystérieuse, vie humaine et divine à la fois, a pour conséquence une vie indestructible. Plus l'homme vit par l'esprit, plus il pénètre dans la vie éternelle.

La vie éternelle ne s'identifie pas absolument pour l'apôtre avec la vie de l'au-delà. Même dans la vie terrestre, nous pouvons vivre de la vie éternelle, si, par la foi, nous vivons en Christ. L'intensité de la vie dépend uniquement de l'intensité de notre foi. Il y a ici parenté manifeste avec la pensée johannique. Nous lisons dans la première épître de Jean : « La vie éternelle s'est manifestée à nous en Jésus-Christ » (1) ou bien encore : « Dieu nous a donné la vie éternelle et cette vie est dans son fils » (2). L'homme qui s'unit à Christ trouve en lui l'esprit de Dieu qui le fait vivre de la vie éternelle.

L'apôtre concevant la vie morale comme la recherche de la vie éternelle, les questions que la philosophie pose sur le terrain abstrait, se résolvent pour l'apôtre sur le terrain concret de la vie et prennent tout de suite un caractère éthique. La question du libre-arbitre se trouve tout naturellement en dehors du champ intellectuel de Saint Paul. L'homme est une volonté ; dans la foi, elle réalise l'union avec le principe de toute vie, elle dirige le *moi* humain vers la vie. La liberté est conçue comme l'affranchissement de l'homme vis-à-vis de la puissance du péché. Une certaine philosophie pose la liberté au début du développement moral, l'apôtre entrevoit au contraire la liberté à la fin du déve-

(1) I *Jean*, ch. 1, 2.

(2) I *Jean*, ch. 5, 11.

loppement de l'être spirituel. De même que le corps croît et grandit, il y a une croissance parallèle de l'homme spirituel. L'individu ne se développe pas parce qu'il est libre; mais il devient libre dans la mesure où il se développe. En un mot, c'est le développement de notre être moral qui nous rend libres. La liberté comporte ainsi différents degrés et la liberté absolue est la conséquence naturelle de la vie morale et spirituelle, parvenue à se réaliser dans toute son absoluité. La liberté est ainsi le couronnement de la vie spirituelle, Elle se confond finalement avec la vie éternelle; elle suppose, en effet, la libération de la servitude du péché qui est la négation de la vie.

On a eu raison de dire que depuis l'apparition du Christianisme, depuis les descriptions puissantes de l'homme charnel que l'apôtre nous a données dans ses épîtres, le péché s'est montré dans toute sa laideur, dans toute son acuité. Depuis lors le péché et la mort sont étroitement unis dans la pensée religieuse; cela suffit à expliquer le caractère tragique du péché. Le chrétien n'a le sentiment du péché qu'autant qu'il a conscience d'une vie supérieure pour laquelle il est fait et qu'il ne réalise pas. Je me sens coupable parce que je ne réalise pas la vie supérieure en moi, parce que, en me rendant aux appels de la vie charnelle, je détruis en moi la vie éternelle. Le péché, par ce fait qu'il est une offense à Dieu est un déficit dans la vie supérieure. Envisagé ainsi comme la négation de la vie, il augmente la responsabilité humaine. L'homme n'est plus

seulement coupable lorsqu'il réalise une forme particulière du péché, lorsqu'il accomplit un acte particulier contraire au bien ; mais il est coupable lorsque son énergie personnelle reste à l'état passif. Se rendre aux sollicitations inférieures de la nature charnelle, c'est contrarier l'appel divin, c'est commettre le péché contre la vie. Et c'est à ce péché contre la vie que se ramènent toutes les transgressions particulières de l'homme. C'est donc bien à tort qu'on prétendrait que, considérée sous l'angle négatif, la réalité du péché s'efface et disparaît.

Par la foi, le croyant se soustrait à la puissance du péché ; par elle, il échappe à la mort. En Christ, il trouve l'esprit de Dieu principe de la vie éternelle. La foi, en tant que phénomène de psychologie humaine, se ramène à un acte de volonté par lequel l'homme s'unit à Christ pour avoir la vie. D'un côté donc la vie reste toujours un don de Dieu, puisque sa source est dans l'esprit divin ; mais d'autre part on peut dire que l'homme devient le créateur de son immortalité, puisque sa volonté réalise, par l'union avec Christ, les conditions de la vie éternelle. La foi étant un acte de volonté, nous ne devons pas, comme certains ascètes, contempler en nous-mêmes la destruction de notre volonté pour faire aux envahissements de la grâce une large entrée. La notion paulinienne de la foi-confiance est supérieure à la notion postérieure de la foi-croyance. Cette dernière engendre les contemplatifs, celle de Paul crée les hommes d'action. Il n'est pas douteux que la vie d'apostolat de Saint Paul n'ait son explication dans sa foi personnelle.

La vie éternelle a sa source en Dieu, la doctrine de l'immortalité conditionnelle en résulte nécessairement. L'immortalité a comme condition première l'obligation où est l'homme de se mettre en rapport avec Dieu. Bien que l'homme ne possède pas une âme immortelle, il peut acquérir l'immortalité. Cette doctrine de l'immortalité conditionnelle choque certains esprits. Nous devons dire que nous formulons cette doctrine *in abstracto*. En droit, nous concevons fort bien qu'il y ait des individualités qui disparaissent, comme il y a des semences qui ne germent pas ; en fait, peut-être aucune vie ne se perdra, et peut-être chaque individu est-il appelé à se développer normalement.

On a cru à tort que la vie éternelle ne comportait pas de degrés. On ne voyait pas d'autre alternative que la vie ou l'anéantissement. Cependant l'expérience ne nous montre-t-elle pas que la vie est plus ou moins intense et qu'entre le Christ qui a réalisé pleinement la vie éternelle et l'individu qui n'est pas encore échappé à l'animalité, il y a toute une échelle de degrés qui représentent la vie de chaque personne humaine. A côté de la vie parfaite, il y a une vie sourde, une moindre vie.

Le chrétien prend conscience de ce progrès dans la vie éternelle, dans son expérience religieuse. Il sent très bien que plus l'union avec Christ est étroite, plus sa vie devient intense. Lorsqu'il a fait l'expérience intérieure de l'amour et de la paternité de Dieu, il se console de son propre néant, devant lui s'ouvrent de nouveaux horizons. La vie parfaite côtoie la vie terrestre, son union volontaire avec

le Principe de toute vie le rend confiant au sujet de sa destinée.

Nous voudrions encore, avant de terminer, faire remarquer comment l'apôtre grâce à sa notion de la foi, rejoint, du moins dans leur principe général, les systèmes philosophiques qui s'appuient sur la volonté. L'âme en tant qu'immortelle est considérée comme une conquête de l'individu. Trop longtemps la pensée philosophique avait cru pouvoir identifier l'idée et l'être. Une formule peut-elle embrasser la vie ? La vie déborde toujours l'idée. L'être est sans doute mystère ; mais sa réalité s'impose à nous comme fait premier. On ne saurait le définir, car il se développe continuellement ; aujourd'hui, il s'affirme impérieusement, demain sa réalité semble s'effacer. Comment enfermer dans une formule à contours fixés ce qui devient ? L'idée est une délimitation, et l'essence de l'être c'est d'échapper à toute délimitation. Chercher la solution du problème de la vie dans l'identification factice de l'idée et de l'être, c'était nous conduire au scepticisme, car il est facile de s'apercevoir que la réalité ne tient jamais dans l'idée.

L'être est tout d'abord volonté, et plus l'individu veut, plus son être s'affirme comme tel. Ainsi c'est dans la volonté qu'il faut voir la réalité primordiale. Le problème de la destinée humaine se pose sous un nouveau jour. Ce n'est plus parce que l'homme a une âme pensante, qu'il est immortel. L'homme participe à la vie éternelle dans la mesure où par la volonté il se crée lui-même, où il accuse davantage sa propre personnalité. La philosophie intellec-

tualiste avait laissé dans l'ombre la gradation qui existe en fait dans le phénomène vital. Le néo-criticisme n'appuie plus sa croyance en l'immortalité sur l'indestructibilité de la substance âme, mais sur les droits acquis par la personne morale à la persistance.

Au fond de l'être, nous saisissons une loi intérieure, une loi qui se propose à la volonté. La volonté réalise-t-elle cette loi, il y a accroissement de vie pour l'individu ; la volonté se refuse-t-elle à obéir à cette loi, il y a diminution de vie. En un mot, dans la mesure où l'homme est un être moral, il participe à la vie éternelle. A ce point de vue, l'acte de foi, comme pour Paul lui-même, ne se résout plus en un acte passif, il est l'affirmation de notre existence et de sa destinée,

Un passage curieux que nous empruntons à l'un des chefs de l'idéalisme contemporain nous montre très bien cette nouvelle manière d'envisager la destinée humaine : « Du dehors des gens s'inquiétaient, nous demandant des preuves matérielles sur lesquelles repose notre croyance. Mais il s'agit d'une vérité qui prévaut au-dessus de toutes les vérités, au-dessus de toutes les révélations, au-dessus de toutes les découvertes, au-dessus de tous les raisonnements, elle se confond avec notre existence même et notre raison d'être. Il est parfaitement stérile de se demander si oui ou non nous avons une âme. Nous ne nous en découvrirons jamais en la cherchant ainsi. Mais nous la sentirons de façon indubitable le jour où nous aurons eu le courage d'en avoir une. Car l'âme n'est pas une chose donnée à

chacun indistinctement. Ceux qui ont livré leur vie au désordre extérieur n'en ont jamais eu, non plus que ceux qui se sont imaginé pouvoir la garder au milieu des convictions reçues qui ne sont que des habitudes, comme une fleur séchée dans un livre de prières. N'ont une âme que ceux qui l'ont conquise ou même gardée par un effort incessant. Et cette âme n'est pas une illusion, un fantôme du raisonnement, elle est la vivante, la seule réalité (1) ».

Il y a un idéal qui domine la créature, plus cet idéal est réalisé par la volonté individuelle, plus l'individu vit. Pour l'apôtre, ce qui domine l'homme, c'est la volonté divine, si la volonté humaine s'identifie avec la volonté divine, l'homme participe à la vie éternelle. Le problème de la destinée se résout ainsi sur le terrain concret de l'activité humaine.

(1) Maurice Pujo, p. 211, du *Congrès universel des Religions*, d. V. Charbonnel.

Vu :
Le Président de la soutenance,
MÉNÉGOZ

Vu :
Le Doyen,
A. SABATIER

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION :.....	9
L'âme; sa nature.....	11
L'esprit vivifiant.....	21
Conditions de la vie éternelle.....	32
La conception de la vie d'après l'apôtre Paul....	38

